

## 韓愈の「情」と李?の「情」：「原性」と「復性書」の「中庸篇」解釈に関連して

著者	高橋 朱子
雑誌名	中国文化：研究と教育
巻	57
ページ	15-29
発行年	1999-06-26
URL	<a href="http://doi.org/10.15068/00150290">http://doi.org/10.15068/00150290</a>

## 韓愈の「情」と李翱の「情」

——「原性」と「復性書」の「中庸篇」解釈に関連して——

高橋 朱子

### 一、はじめに

韓愈の「原性」と李翱の「復性書」はそれぞれ性情三品説・復性説を説く論文として知られている。「性」だけではなく各々の「情」の意味付けも、彼等の性説の構成において重要性を持つことは、既に確認されている。<sup>(1)</sup> また、「復性書」が「中庸篇」の文章を引用しており、そこには梁肅の「止観統例」など、当時仏教信者が「中庸篇」の性に関する思想に注目していたことが影響しているが、それについてもやはり既に検討されている。<sup>(2)</sup> 李翱の説く「復性」と「滅情」に、李翱自身の「中庸篇」解釈が関わりを持つことは言うまでも無いが、彼の「中庸篇」解釈がどのようなものなのか、その解釈が彼の「復性」や「滅情」という概念をどのように形作ったのか、それらの問題について明らかにされたとは言い難い。また、韓愈の「原性」は

「復性書」に後れて書かれたとされるが、儒の正統を継ぐと自負する韓愈が、「原性」を書く上で、先行する李翱の「中庸篇」解釈を無視したとは思えない。<sup>(3)</sup> しかし、それについても未だ論じられていない。そこで小論ではまず、「中庸篇」の特に「中和」の思想に関して、李翱がどのような解釈を行っているのかを改めて確認する。それから、「中庸篇」の同じ箇所を韓愈がどのように解釈しているのかを考える。各々の解釈は、各々の「情」の意味付けに直接関わってくるのだが、韓愈の解釈は「原性」の「情」の特異性をつくることにもなっている。それについても、その特異性の内容とともに論じたい。

### 二、「復性書」の「情」

まず、「復性書」の「情」から確認する。

<sup>A</sup>人之所以爲聖人者、性也。人之所以惑其性者、情也。

喜怒哀懼愛惡欲七者、皆情之所爲也。情既昏、性斯匿矣。非性之過也。七者循環而交來。故性不能充也。情不作性斯充矣。性者天之命也。聖人得之而不惑者也。情者性之動也。百姓溺之、而不能知其本者也。聖人者寂然不動、不往而到、不言而神、不耀而光、制作參乎天地、變化合乎陰陽。雖有情也、未嘗有情也。情之動弗息、則不能復其性、而燭天地、爲不極之明。復其性者賢人、循之而不已者也。不已則能歸其源矣。易曰、夫聖人者與天地合其德、日月合其明、四時合其序、鬼神合其吉凶、先天而天不違、後天而奉天時。天且弗違、而況於人乎、況於鬼神乎。此非自外得者也。能盡其性而已矣。(復性書上)

A、始めに「人の聖人と爲る所以の者は、性なり」とあるように、李翱は人の性は善であると考える。そして、善なる性が人の内面に満ちた状態が望ましいとする。しかし、性が内面に満ちることを妨げているのが、情である。「情の爲す所」の「喜怒哀懼愛惡欲」が「循環して交ごも來たる。故に性は充つる能はず」と言う。そして「情作らざれば、性斯ち充つ」、人の内面に情が起こらなければ、善なる性が満ちることができる。性が人の内面に満ちるためには情を排除しなければならない。この、情を排除して性

を満たすということが、李翱の主張する「復性」である。次に、聖人と賢人の特徴について見よう。「復性書」には「聖人」・「賢人」がその特質や働きの違いによってはっきりと区別され、説明されている。

B、聖人は、その内面は「寂然不動」である。そして聖人は「情有りと雖も、未だ嘗て情有らざるなり」と言われる。聖人の内面には始めから情は起こらず、もともと善なる性が満ちているのである。

C、それに対して賢人の内面はというと、「其の性に復する者は賢人」と言われるように、賢人は聖人と違って始めは情を有している、けれども努力して性に復する者である。賢人は、内面に情が作らないように抑制し、情を滅し性を内面に満たすことによって、聖人に近付くことができるのである。この、賢人の「復性」に、我々普通の人間は倣わなければならないと李翱は主張する。

それでは、その賢人の復性の方法とはどのようなものであろうか。

或問曰、人之昏也久矣。將復其性者、必有漸也。敢問其方、曰、弗慮弗思、情則不生。情既不生、乃爲正思。正思者、無慮無思也。動靜不息、是乃情也。方靜之時、知心無思者、是齋戒也。知本無有思、動靜

皆離、寂然不動者、是至誠也。：情者性之邪也。知其爲邪、邪本無有。心寂不動、邪思自息。惟性明照、邪何所生。：問曰、本無有思、動靜皆離。然則聲之來也、其不聞乎。物之形也、其不見乎。曰、不覩不聞、是非人也。視聽昭昭、而不起於見聞者、斯可矣。無不知也、無弗爲也。其心寂然、光照天地。是誠之明也。

(復性書中)

D、情は「動靜息」まないという性質を持っている。復性するためには、まず「動靜息」まない情に対して、内面を静かな状態に保つことが要求される。人の性質は本来「靜」であるという「樂記篇」の思想(人生而靜、天之性也。感於物而動、性之欲也)に基づくのだが、「中庸篇」だけでなくこの「樂記篇」も、当時仏教関連の文章に多く引用されていたものであることは、言うまでもない。

内面を静かな状態に保つと、「本思有る無きを知」ることができる。もともと人の内面に「思」というものは無い、そのことを知ることができれば、自然に「思」は無くなる。「慮らず思はざれば、情則ち生ぜず」とあるように、内面を静かな状態に保って「思」を消滅することができれば、情は生じなくなる。そして、情が生じなくなれば、人の内面は動と静の対立を越えた状態へと導かれて、「復性」

が達成されるのである。

「復性」するために情を減することが必要とされることが確認できたが、さて「復性」してしまった人間が実際に行動するとき、内面の「情」はどうなっているのか、ということが当然問題になるであろう。

E、「問うて曰く、本思有る無ければ、動靜皆離る。然らば則ち聲の來たるや、其れ聞かざるか。物の形はるるや、其れ見ざるかと。曰く、覩ざる聞かざるは、是れ人に非ざるなり。視聽昭昭として、見聞に起こらざる者、斯れ可なり。知らざる無きなり、爲さざる無きなり。其の心寂然として、天地を光照す」、復性した人間が外物に接するとき、その心は「寂然」という状態にある。「寂然」について前文を見ると、「本思有る無きを知り、動靜皆離れ、寂然として不動なる者は、是れ至誠なり」と言われている。従って、「寂然」は「動靜皆離」れた状態である。「動靜皆離」れた状態とは、Dで確認したように、情が完全に滅された状態を指す。すると、今問題の「知らざる無」く「爲さざる無」くして、心が「寂然」としているというのは、人が復性した後にも、動と静の対立を越えた心の「寂然不動」の状態を維持しつつ行動することを意味する。

「聲」を「聞」き、「物」を「見」という知覚機能は「昭

昭」と發揮されるが、そのような「見聞」という知覚が發揮されるときにも、心に「動」なる「情」が起こらない。

「情」が起こるといふことは、動静の対立が再び心に起こるといふことであり、それは「寂然不動」の状態からは程遠い。李翺が望むのは、「見聞」即ち実際の物事に当たるときにも動静の対立へ戻らず（見聞に起こらず）、「寂然不動」を心に維持し続けることである。つまり李翺は、人間が復性後も情を滅した状態を維持しつつ行動することを要求しているのである。

子路之死也、石乞・孟憲以戈擊之斷纓。子路曰、君子死、冠不免。結纓而死。<sup>F</sup>由也、非好勇而無懼也。其心寂然不動故也。曾子之死也、曰、吾求何焉。吾得正而斃焉。斯已矣。此正性命之言也。子思、仲尼之孫、得先祖之道、述中庸四十七篇、以傳于孟軻。軻曰、我四十不動心。（復性書上）

F、実際に復性した賢人が行動するとき、その内面は「寂然不動」である、そのことを証明するために、李翺は子路・曾子・孟子を挙げている。

復性の必要のない聖人の内面は、先にBで確認したように、始めから情が滅された「寂然不動」である。

C 問曰、堯・舜豈不有情邪。曰、聖人至誠而已矣。堯・

舜之舉十六相、非喜也。流共工、放驩兜、殛三苗、非怒也。中於節而已矣。其所以皆中節者、設教於天下故也。易曰、知變化之道者、其知神之所爲乎。中庸曰、喜怒哀樂之未發、謂之中、發而皆中節、謂之和。中也者、天下之大本也。和也者、天下之達道也。致中和、天地位焉、萬物育焉。（復性書中）

G、右は、聖人が実際の行動において「寂然不動」の状態を維持している例である。「問うて曰く、堯・舜豈に情有らざるかと。曰く、聖人は至誠のみ。堯・舜の十六相を擧ぐるは、喜ぶに非ざるなり。共工を流し、驩兜を放ち、三苗を殛つは、怒るに非ざるなり。節に中るのみ」、聖人である堯・舜は、喜怒を表さない、と言う。喜びや怒りという感情は情の「爲す所の者」であり、聖人は情を滅した状態を保っているのだから、ここで李翺は、堯・舜は感情を表さないと言わざるを得ない。ところが李翺はそこに、「中庸篇」の文章を引用するのである。

H、「喜怒哀樂の未だ發せざる、之を中と謂ひ、發して皆節に中る、之を和と謂ふ」、問題は、「發して皆節に中る」を李翺がどのように解釈しているかといふことである。

この「中庸篇」の文章は、普通、「喜怒哀樂」が發現し

て、それらが何らかの制御によって「節に中る」ことを望むものとして読まれる。馮友蘭氏はこの部分を説明し次のように言われる。「喜怒哀樂は天与の感情だから、その『発する』のにまかすべきだろう。だが『教』によってそれらを修練し、その発露を過不足なきように導いていかねばならないのである」(柿村峻・吾斐重<sup>(5)</sup>訳)。「中庸篇」では「喜怒哀樂」という感情を「天与」と明確に言っていないが、しかしその発現を否定する言葉は無い。「喜怒哀樂」は誰でも持つ感情でありその発現を封じることができない、その意味で「天与」であると考えさせるのが、「中庸篇」のまさにこの箇所であり、「中庸篇」は感情を発現させた上で、その制御を望むのである。当時の代表的解釈であり、李翺も意識したに違いない孔穎達注を挙げておこう。

喜怒哀樂緣事而生、未發之時、澹然虛靜、心無所慮、而當於理、故謂之中。…不能寂靜、而有喜怒哀樂之情、雖復動發、皆中節限。猶如鹽梅相得性行和諧、故云謂之和。…情慾未發、是人性初本、故曰天下之大本也。…情慾雖發、而能和合道理、可通達流行、故曰天下之達道也。

孔穎達はこの前に「樂記篇」の「人生而靜、天之性也。

感於物而動、性之欲也」を引用しており、李翺と同じく、人間本来の姿は「靜」なる「性」であると考えている<sup>(6)</sup>。しかし孔穎達は、「動」・「性の欲」である「情」の発現を禁ずることは決してない。「情」を「道理」に適うようにすることが、「達道」に繋がると考えるのである。孔穎達の解釈によれば、「節に中る」べきは「情」である。

李翺は「聖人」を「情」の無い者とした。聖人の内面には情は無く、「中庸篇」が「天の命」と定めた「性」だけが満ちている。繰り返すが、聖人は「情有りと雖も、未だ嘗て情有らざる」者であり(前述B参照)、「喜怒哀懼愛惡欲の七者は、皆情の爲す所」(前述A参照)であるから、情が無い聖人は「喜怒哀樂」の感情を発現させることがない。であるから、「喜ぶに非ざるなり」「怒るに非ざるなり」というのは、聖人が感情を発現させないことを語っているのであり、そこに論理の矛盾は無い。ところが、それに続けて、聖人は感情を現したのではなく、「節に中るのみ」と言う。そして李翺は、この「節に中る」という言葉は「中庸篇」の「發して節に中る」のことであると言う。ここへかりに孔穎達の解釈を当て嵌めるとするならば、情を有しない聖人が感情を現すと李翺が言っていることになり、それは論理の矛盾である。

しかし、我々は李翺がここに矛盾を犯していることを指摘するに止まって、果たして良いのだろうか。李翺が「復性書」を著したのは、「中庸篇」解釈を基に仏教老莊に對抗する性説を確立するためであるが、無論、それまでになされてきた「中庸篇」解釈に対する不満も動機としてあったに違いなく、それを乗り越える解釈が「復性書」中には示されているのである。

李翺の主張をもう一度確認しよう。聖人は「情有りと雖も、未だ嘗て情有らざる」者である。「情有りと雖も」というのは、聖人といえども先天的に「有情」という状態が起る危険性を有するということである。大西氏が指摘されるように、李翺が説くのは性一元論である。情は「性の動」・「性の欲」であり、「情は自ら情ならず、性に由りて情なり。性は自ら性ならず、情に由りて以て明らかなり」というように、性情両者は相関する。従って、「天の命ずる」性が人間に与えられたときから、情が「性に由りて」心に起る可能性は常に存在するのである。しかし、聖人の心は始めから動静の対立を越えた「寂然不動」にあり、始めから「滅情」が完成されてある。そこで、「未だ嘗て情有らざるなり」と言う。そしてその「情有らざる」状態は持続されている。だからもしも、そのように定められた

聖人が喜怒哀楽を現すとするならば、聖人に次ぐ賢人の復性滅情の意味が無くなり、勿論、李翺が復性を説くことの意味も全く失われてしまうだろう。

「中庸篇」の「中節」を李翺は聖人の働きであると考ええる。それは、「堯・舜」即ち「聖人」の具体的な働きを挙げた後にその言葉を置き、更に『易』の「道」を「知」という記述を引用して、「中庸篇」の「和なる者は天下の達道なり」へと繋げていることから明らかである。聖人はあくまでも情を有しないのであるから、「喜怒哀楽の未だ發せざる、之を中と謂ふ」というのは、聖人が情を持たず、そのため感情を發現させないという状態にそのまま当て嵌まる。李翺の言う「未だ嘗て情有らざるなり」は「中庸篇」の「中」の状態なのである。次の「發して皆節に中る、之を和と謂ふ」というのは、右に検証した李翺の定めた聖人の特質から考えると、人間の感情が現されて節度を保つということでは決していない。その前に、「喜ぶに非ず」「怒るに非ず」と断られているのだから、「發」を感情の發現と読めば、李翺の「中庸篇」解釈を誤って取ることになる。

「發」が感情の發現、即ち情の働きでなければ、聖人の内面に満ちている性の働きが「發」であることになろう。

「堯・舜豈に情有らざるか」という問いを設定して、それへ李翱は「聖人は至誠のみ」と答える。聖人は「中庸篇」の言う「誠自りして明らかなる」者であり、「誠は聖人の心を性とするなり」と言われている。情有らない聖人の心は性に満たされ、誠のみが働く。「至誠のみ」というのは、そのことであり、「至誠」なる「道」と一体となつて働くためである。そこで、問題の「發」は「至誠」の働きであると考えるべきだろう。それは言い換えれば、性のみの働きである。聖人が性としている「至誠」を発揮し、それがことごとく節度に適うことが、「發して皆節に中る」である。「中庸篇」の文章の始めの「發」と後の「發」の主語は異なる、そう李翱は考えているのである。始めの「發」の主語はそのまま「喜怒哀楽」という感情であるが、聖人はそれを現さないため「未」が付くことで矛盾無く説明される。後の「發」の主語は無情なる聖人が現すことのできるもの、即ち「至誠のみ」である。「至誠」が「發して皆節に中る、之を和と謂ふ」、このように読むのである。そして「和なる者は、天下の達道なり」と言う。つまり聖人の「至誠」が発揮されることが、聖人が「至誠」なる「道」と一体となることであるという李翱の主張は、この「中庸篇」の文章に沿っているのである。

「中庸篇」の「喜怒哀楽……」から読み直すと、この箇所を李翱は、聖人の情を持たない心の「寂然不動」の状態と、聖人の実際の事に当たるときの「至誠」の発揮を説く、と解釈していると分かる。その解釈によって文章を構成していることを理解すれば、彼が論理の矛盾など犯していないことが分かるだろう。

李翱の解釈は、孔穎達の示したそれと異なる。恐らく我々が読み慣れた解釈とも異なるだろう。李翱がもし、「中庸篇」のこの箇所を、无情な聖人が感情を現すのだと言うならば、六朝に起こった「聖人無哀楽」説の「蓋し无情なる者は物と化するなり」・「能く哀楽を以て體と爲して失過せず」に近くなる。<sup>(10)</sup>しかし李翱は、「中庸篇」の「發」の主語を変えて全て聖人の心と働きに読み替えることによって、矛盾や詭弁と言われるのを回避し、「復性」説の根拠を守ることができた。彼の解釈は勿論、孔穎達の解釈に對抗する意味も持っている。

### 三、「原性」の「情」

次に、韓愈の「情」について考える。

性也者、與生俱生也。情也者、接於物而生也。……性之品有上中下三。上焉者、善焉而已矣。中焉者、可導而



上下也。下焉者、惡焉而已矣。其所以爲性者五。曰仁。曰禮。曰信。曰義。曰智。上焉者之於五也、主於一而行於四。中焉者之於五也、一不少有焉、則少反焉、其於四也混。下焉者之於五也、反於一而悖於四。性之於情、視其品。情之品有上中下三。其所以爲情者七。曰喜。曰怒。曰哀。曰懼。曰愛。曰惡。曰欲。上焉者之於七也、動而處其中。中焉者之於七也、有所甚、有所亡、然而求合其中者也。下焉者之於七也、亡與甚、直情而行者也。情之於性、視其品。曰、今之言者、雜佛老而言也。雜佛老而言也者、奚言而不異。

a、始めに、情は「物に接はりて生ず」とある。韓愈は情が人間の内面に必ず生じるものであるとし、情の発現を否定しないことは勿論だが、発現した情を滅することを望みもしない。彼が問題にするのは、情が発し現れる状態がどのようなものであるかということである。

b、情を構成するものについては、「情を爲す所以の者」として「喜怒哀懼愛惡欲」の七つが挙げられる。「礼運篇」に「何謂人情。喜怒哀懼愛惡欲、七者弗學而能」とある言葉であるが、同文を李翱も「復性書」に引用していた。無論、韓愈は「復性書」を意識しているのである。経書の同

じ言葉を使うことによって、解釈の違いを示し、それによって主張する性説の違いをも際立たせ、自説を正統と認めさせることが韓愈の目的である。

「原性」の「情」に与えられた独特の性質としてまず気が付くのは、性が三品に区別されるように、情も上中下の三品に区別されていることである。そして、性と情には全く優劣が付けられていない。「復性書」では、性は善であり、情は悪とは言われないが、しかし「性の邪」として排除すべきものとされていた。孔穎達も先に引用した箇所では、「情慾發すると雖も」という言い方をしているのであり、情を性の劣位に置いていることは明らかである。情を性に比べて下等なものとする考えは、当時盛んに引用された「楽記篇」の言葉も手伝って恐らく常識的なことだったのである。それを前提に「原性」を眺めると、そこでは情の働きの性の働きの無きものとして慎重に説明されていることが分かる。「性の情に於ける、其の品に視ふ」「情の性に於ける、其の品に視ふ」という記述が唯一性と情の関係性を思わせる。しかし再び「復性書」の内容を思い出して頂きたい。そこでは、情を操作することによって結局性の操作をする、性一元論が説かれていた。韓愈がここで説いているのは、性情二元論であり、先天的に性と情

の品が決定していることである。上なる性を与えられた人間は、情についても同じように上なる情を与えられている。下なる性を与えられた人間の情は始めから下に定められている。「品」は動かしようのない天命である。後天的に性が情に働きかけたり、情が性に働きかけたりすることができると言っているのではない。性と情は、関係し合つて互いを操作できるものではなく、後天的な働きにおいて、それぞれ自律性を持たされているのである。

先走つて言うと、韓愈が「復性書」に対して我慢のならなかったことの第一は「情」を他律的なものとする扱いであつたのだらう。「原性」を見ると、韓愈が、情が性の劣位に置かれることのないよう細心の注意を払つて文章を組み立てていることが分かる。性情に優劣を付ける、或いは情が自律性を無くして性一元論に組み込まれる、また性のみが善で情のみが悪である、などという考えを、彼は厳しく拒否する。

c、韓愈の「情」が特異な性質を持ち、それが「復性書」の「情」と決定的に対立することを示すのは、まず「下品」の情であらう。韓愈は、上中下に区別される品の最下位である下品の情をさえ、排除すべきだとは言わないのである。本文とは逆になるが、便宜上、その下品の情の

内容から確認する。

〈下焉者〉

「下なる者の七に於けるや、亡きと甚だしき、情を直くして行ふ者なり」、これが韓愈が望ましくない情と考えるものである。この下品の情の内容は、「檀弓篇下」から導き出したものである（子游曰、禮有微情者。有以故興物者。有直情而徑行者、戎狄之道也。禮道則不然、人喜則斯陶、陶斯咏、咏斯猶、猶斯舞、舞斯愔、愔斯戚、戚斯歎、歎斯辟、辟斯踊矣。品節斯、斯之謂禮」。

韓愈は「礼運篇」に述べられる七つの感情の集合体を「情」と考える。下品の情を「爲す」即ち構成する七つの感情は、「亡」かったり「甚」だしかつたりする。そして情を構成する感情をそのままに現してしまふ。「情を直く」するとは、適度に感情を現すことができず、情を構成する「亡」であり「甚」である感情をそのまま現すことであり、例えば、「喜」が亡いために、喜ぶべきときに喜びを全く現さなかったり、また「怒」が甚だしいために、際限なく怒りを発したりするということである。下品の情を有する人間は、前に確認したように下品の性が与えられた者であり、性情の操作によってこの感情の「亡」と「甚」を適当な状態に改善する能力は無い。

下品の情について注目すべきことは、感情の過度であることだけでなく、「亡」いことについても言明されていることである。下品の情は、上品の情と中品の情が設定されているように、それらに比べて決して望ましくないものである。つまり、感情が「甚」であることと同時に「亡」であることも、望ましくないことを韓愈は言っている。

「檀弓篇」は、情を礼によって調節すべきことを説くものであるが、韓愈はまずこれを情の発現を肯定すると理解したのである。情が「下」とされるのは、それを構成する感情が無かったり過度であつたりするときに限られ、情の発現そのものは認められているのだ。それが、「甚」という言葉と共に、「亡」という言葉を置いた韓愈の意図であり、「滅情」即ち感情の「亡」を説く「復性書」への最大の批判である。

#### 〈中焉者〉

中品の情は「甚しき所有り、亡き所有り」と言われる。「亡きと甚だしき」だけの感情で構成される情を持つ「下なる者」よりも、幾分適当な感情も残されている。この内容は「下」を緩和させただけであり、やはり「檀弓下篇」解釈から導き出したものと考えて良いだろう。

しかし、中品は感情の亡甚があるにしても、「其の中に

合はんことを求むる」とされる。亡甚ある感情を制御して、適度に感情を現すことを努力するのが、中品の情である。韓愈は中品の情に「上」への志向を持たせており、その志向性のゆえに下品のような「直情」を回避できると考える。中品の情はそれ自身を制御できる。逆に言うと、下品の情には制御能力が無いのであり、それが「直」と表現されているのだと考えられる。そして、この制御能力の差が上中下の品の区別となつていたのである。

#### 〈上焉者〉

構成する感情が亡かったり甚だしかつたりしないのが、上品の情である。「上なる者の七に於けるや、動きて其の中に處る」、「喜怒哀懼愛惡欲」の感情が中庸を保つ、それが最も望ましい情である。

この上品の情の内容は、「楽記篇」と「中庸篇」を解釈することによって作られている。

始めに、「動きて其の中に處る」の「動」の部分について考えよう。ここで韓愈が意識したであろう文章は、やはり「楽記篇」の「人生まれて靜かなるは天の性なり。物に感じて動くは性の欲なり」である。前述のように、李翱もこの文章を「復性書」に引用している。<sup>(13)</sup> 李翱はそれを滅情の必要を解くために、引用したのだ。韓愈はそれに對し

て、「楽記篇」から「情」とは「動」くものであるという情の性質規定を取り込みつつ、その「情」の「動」を封じようとはしない。人間の内面に情が動くことと、情の働きのよって感情が外へ現されることを決して否定しない。彼は「楽記篇」を解釈して、そこでも、情の発現は否定されていないと考えるのである。

人間の本来のあるべき姿は「靜」であり、「動」なる「情」は抑制すべきであるという考え方が、孔穎達もそう説いているように当時主流であって、その思想を支えるのが「楽記篇」であった。韓愈が情を「物に接はりて生ず」としたとき、当然読者は「楽記篇」を思い出すが、韓愈は当時の流行に反して情が動くことに何らの抑制も加えず、読者に挑戦する。しかも情が「動」くという言葉が、情三品の区別の「上品」に置かれることによって、情が動くことには積極的な肯定の意味が加えられている。『正義』の文章と並べて見ると、韓愈の情の発現肯定がかなりインパクトを持つものであることが分かるだろう。情が「動」くことを抑制しない、それだけで当時の当り前の情認識と鋭く対立するのである。勿論、「楽記篇」解釈としても韓愈独自のものと言える。これが、李翱の主張する滅情への批判であり、李翱の「楽記篇」解釈への批判であることは、

言うまでもない。

次に、「其の中に處る」の部分を検討しよう。これは、「中庸篇」の「發して皆節に中る、之を和と謂ふ」を解釈したものである。「復性書」では、「發して皆節に中る」は、聖人の至誠なる性の働きを表していた。それに対して韓愈は、「發して皆節に中る」を、性ではなく情の働きであると考ええる。まず、「復性書」ではこれが「聖人」の性の働きを指し、「原性」ではこれが「上品」の情の働きを指しており、どちらも「中庸篇」の文章を人間の最高の内面の状態に関連させて解釈していることに注目すべきであろう。聖人や上品の性情を有する人間とは、人々が仰ぐべき理想像であり、その内面規定は凡人の内面規定を左右する。従って、彼等の「中庸篇」解釈はそれぞれの性説を支える土台となっているのである。

韓愈の「中庸篇」解釈を見ると、それは我々が見慣れた解釈に似る。「發」するのは情である。人間が外物に接すると、その内面には情が動く。情は七つの感情によって構成されるが、上品の情はその感情それぞれの適当な状態を得ることができる。言い換えると、上品の情は内面に働いて常に適度な感情を外へ現すことができるのである。それが「發して皆節に中る」である。従って、情が「其の中に處

る」と言うことによって、やはり韓愈は李翱を批判しているのである。「發して皆節に中る」は情の働きを語っており、情の無い人間の性の働きを語っているのではない。そして「中庸篇」もまた、情を排除すべきだとは言っていない。これが、韓愈の主張である。先に見たように、感情の発現とその制御を語ると考える点では、これは孔穎達の解釈に通じる。しかし、韓愈の言う「情」は、孔穎達の言う「情慾」とはある点で決定的に異なり、韓愈の「情」は彼が独自に発明した性質を持っている。そのため、両者が「中庸篇」解釈に関して、同じ方向性を持つとは言えない。

先に〈中庸篇〉の箇所、情のそれ自身の制御能力の差が三品の区別をつくっていると述べた。下品の情はそれ自身を「直」にして感情をそのまま現すことしかできず、それに対して中品の情は「其の中に合はんことを求むる者」であって、「上」への志向性が持たされている。上品の情は、という、それは「動きて其の中に處る」者であり、完全に情それ自身の正しい制御能力を持っている。

先に「中庸篇」の孔穎達の注を挙げた。<sup>(16)</sup> 孔穎達は『正義』で性情説を多く語っているが、「情慾」は「禮樂」によって制御すべきだという立場を取っていた。例えば「樂記篇」の「人生而靜……」の箇所に注して次のように言う。

人感物而動、物有好惡、所感不同、若其感惡則天理滅爲大亂之道、故下文明先王所以制禮樂而齊之。……人初生未有情慾、是其靜稟於自然、是天性也。……其心本雖靜、感於外物而心遂動、是性之所貪欲也。自然謂之性、貪欲謂之情。……恣己情欲、不能自反禁止理性也、是天之所生本性滅絕矣。……爲作法度以遏其欲。

このように言うのは、經に「人之好惡無節……是故先王之制禮樂、人爲之節」とあるためであり、情に対して「禮樂」で働き掛けることは孔穎達にとって当然であった。同じく韓愈が引用した「礼運篇」の「何謂人情」の注にこのように言う。

情義利患四者、聖人皆知之能有天下故、此覆釋情義利患必須禮以治之、又明人之欲惡在心、難知若其舍禮無由可也。……七情好惡不定、故云治十義。

このように説くのも、經に「喜怒哀懼愛惡欲、七者弗學而能。……故聖人之所以治人七情、……舍禮何以治之」とあるためである。情は情そのものの力でそれ自身を正しく律することはなく、始めから他律的なものとして扱われる性質を持たされていた。孔穎達の注はそれを示すものであり、これが当時の情に関する代表的な考え方であると思われる。

「復性書」の「情」を思い出してみよう。李翱は情を制御するために、外物である礼楽によらず、内面を「静」に保つことを望んだ。「静」の状態を保持することによって「動」なる情は減されたのである。「復性書」では儒教の根本思想である礼楽は無視されており、その意味で新しい性情説と言え、そのために仏教思想の影響が大きいとも言われるのだろう。李翱の情は性との関係を持ち、「心」全体の働きによって減せられるのであり、それ自身の力で減せられるのではない。情はそれ自身を制御する能力は無いのである。

孔穎達も李翱も情を情以外の礼楽や心によって制御しようとする。しかし、韓愈は情にそれ自身の制御能力があると認めた。先にbで確認したように、情の品は性の品と同く先天的に決定されているが、後天的に情を制御する目的でそれに働きかけるものを韓愈は設定していない。それだけでなく、情そのものが、それ自身を「直」にし、感情の「中に合はんことを求」め、「動きて」感情の「中に處る」のである。これを、「原性」の情の自律性と呼んで良いだろう。自律性を持つ情は、「復性書」の情や孔穎達の他律的な情に対立する。情はもともと性説においては他の何物かによって制御されることを前提に語られることが多い。

従って、「原性」の、何物も働き掛けず自らが制御する情は非常に特殊であり、韓愈の情説が際立った独自性を持つことを認めなくてはならない。

韓愈の情の自律性は、恐らく「中庸篇」の「發して皆節に中る」の解釈によって可能になったと思われる。李翱による「復性書」の「滅情」主張は、「中庸篇」の「中和」が無情なる聖人を指すという解釈に支えられている。「復性書」の性情説が、李翱自身の「中庸篇」解釈を下敷きに展開されているということに気付いた韓愈が、「復性滅情説」を批判するには、まず「中庸篇」解釈から見直さなければならぬ筈である。その結果韓愈は、「中庸篇」は情の発現を否定していないと考え、情の発現の肯定を基に「原性」をつくった。情の発現の積極的な肯定が、情を制御する他のものを設定しないことに繋がり、更に情に自律性を持たせることになったのだろう。上品の情に「中庸篇」の文章が関係付けられたことを見ると、韓愈は「中庸篇」のそれが情の自律性を表すと解釈したのである。

#### 四、おわりに

「原性」は、正しい「中庸篇」解釈を示すことによって「復性書」など他の性説が劣位に置こうとする情の発現を

認めさせることを最も重要な課題として書かれた。「原性」本文の最後には、他の性説を「佛老を雜ふ」と批判する文章がある。韓愈にとって、性説に仏老を雜えるとは、儒者と自称する人間が誤った經書解釈をもとに仏老風の性説を述べることだった。そのような「佛老を雜ふ」性説の代表が、李翱の著した「復性書」だった。韓愈は正しい經書解釈をもとに儒者の正統な性説を示そうとし、そしてできたのが「原性」である。我々は、「原性」の非常に淡泊な記述の中に、仏老風の解釈がなされる經書の語句を直接取り上げ新しい解釈を試みることによって、真っ向から仏老風の性説を批判しようとする、韓愈の挑戦を見なければならぬ。「原性」を、先行する性説の単なる寄せ集めの三品説とみなすことは決してできないのである。

## 注

### (1) 〈韓愈の「情」について〉

● 末岡実 a 「韓愈「性情三品説」小考」(『東洋文化』70号)

一九九〇

〈李翱の「情」について〉

● 福島俊翁 「李翱の學禪と復性書」(『禪学研究』第51号) 一九六六

● 戸田豊三郎 「復性書の立場」(『支那学研究』29号) 一九六三

### (2)

● 常磐大定 『支那に於ける佛教と儒教道教』(東洋文庫) 一九六六

● 大西晴隆 「復性書について」(『懷徳』38号) 一九六七

● 末岡実

b 「中唐期における性説の展開と役割」(『日本中国学会報』第34集) 一九八二

c 「唐代「道統説」小考」(『北海道大学文学部紀要』第62号) 一九八八

d 「韓愈「性情三品説」小考」(『東洋文化』第70号) 一九九〇

e 「中晚唐期における性情論と「心」の関係——李翱を中心として——」(『山下龍二教授退官記念中国學論集』研文社) 一九九〇

● 前掲注(1) 福島論文

● 前掲注(1) 戸田論文

● 阿部肇一 「居士龐蘊と唐代社会」(『駒沢史学』11・12合併号) 一九六五

● 前掲注(1) 常磐論文

● 金井徳幸 「李翱と南宗禪——于頔と比較して——」(『立正史学』34号) 一九七〇

● 末岡実 f 「「復性書」の成立について」(『中国哲学』7号) 一九七八

前掲b論文

(3) 韓愈は「中庸篇」など「道家風の思考の傾向が強く感じられるようなもの、あるいはすでに佛家の論説の中に取り入れられてしまったものに対しては、それを異端的なものとして批判し、排除することによって「儒家としての純粹性、主体性を保持」しようとしたと考えるのが、前掲注(1) 末岡b論文である。a論文においても「韓愈において、徳目としての中庸を認めるものの、「中庸」が排斥される様相を示している」と言われるが、同論文中に韓愈の「原性」以前の作である「顔子不武過論」を取り上げ、それについては、「中庸」の「自誠明謂之性、自明誠謂之教」句を援用していることはもとより、『中庸』の文句を鏝めるような形で論述を進めている」と言われる。

(4) 前掲注(2) 諸論文参照。

(5) 馮友蘭『中國哲学史 成立篇』(柿村峻・吾妻重二訳 富山房) 一九九五

(6) 孔穎達の「性」について、田中利明「孔穎達の五經正義に於ける「人性」の研究―特にその多様性と自然―」(『大阪教育大学紀要1』第29巻第2・3号) 一九八〇参照。

(7) 前掲注(1) 論文参照。

(8) 拙稿「李翱「復性書」の「虚」について―王通『中説』の「遺道徳・「坐忘」との関連において―」(『中国文化』第56号) 一九九八参照。

(9) 『論語義疏』先進篇「顔淵死、子哭之慟」疏に「郭象云「繆協曰」としてある。福田忍『論語義疏』所見『聖人無哀

樂』説について―先進篇「顔淵死、子哭之慟」の解釋を中心として―」(『中国哲学』24号) 一九九五・「皇侃の教化論について」(『東方学』第95輯) 一九九八参照。

(10) 前掲注(2) 福島論文は「聖人には情が無いのではなく、之に惑はず著せず、性によって統一されて、それが性の上に動くのである」、同じように前掲注(2) 常磐論文は、「性の統ぶる聖人に取りては、一切の情は悉く性の上に動くを以て、情ありと雖も、未だ嘗て情なしと言ふを得べし」と言われる。兩者とも「聖人無哀樂」説に似たものと考えたのではなく、性一元論を強調するためにそのような言い方をされたのだらうが、恐らく紛らわしい表現であると思われる。聖人には情は無く、働くのは至誠なる性のみであって、動静の対立が克服されているとき既に「情」は「動」かない、と李翱は考えるのである。

(11) 前掲注(1) 末岡a論文参照。そこに、「韓愈の「原性」における所論の第一の特色は、「情三品説」にあるといえよう」と言われる。

(12) 本論第二章D参照。

(13) 本論第二章A・C・D参照。

(14) 本論第二章H参照。

(15) 本論第二章H参照。

(16) 本論第二章H参照。

(17) 前掲注(1) 末岡e論文参照。

(青山学院大学大学院)